

As Ciências Sociais e a Filosofia*

Pierre Bourdieu

Considerando a falta de espírito filosófico desses historiadores, como poderiam eles compreender e apresentar o que é o pensar racional?
G. W. F. Hegel, *Lições sobre a História da Filosofia*.

Resumo

Tomando a Filosofia e sua história por objeto, a Sociologia pode oferecer uma contribuição ao esforço desta disciplina para se liberar dos limites que a determinam. A Filosofia tende a solucionar a antinomia da historicidade e da verdade procedendo, por meio do comentário, a uma atualização das obras passadas, o que supõe uma negação mais ou menos completa da historicidade. As três maneiras de tratar explicitamente esta antinomia – a revelação originária (Heidegger), a construção retrospectiva das filosofias passadas como possibilidades teóricas (Kant) e a dialética que ultrapassa e conserva (Hegel) – têm em comum a recusa da história. Uma verdadeira história social, que recolocasse a Filosofia no campo da produção cultural e no campo social em seu conjunto, permitiria compreender as filosofias e sua sucessão para além da “filosofia filosofante da história”, ao mesmo tempo em que permitiria aos filósofos do presente liberar-se do impensado instituído que está inscrito em sua herança.

Palavras-chave: Filosofia e Ciências Sociais; história social da Filosofia; campo de produção cultural.

* “Les sciences sociales et la philosophie”, publicado originalmente in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 47-48: 45-52, jun. 1983. Tradução de José Luiz Fiorin. Revisão de Ana Paula Hey e Afrânio Mendes Catani. Revisão técnica de José Carlos Durand.

The Social Sciences and Philosophy

Abstract

By taking Philosophy and its history as object, Sociology can contribute to the efforts of Philosophy to free itself from the constraints that determine it. Philosophy tends to resolve the antinomy of historicity and truth by updating past works through commentary. This presupposes more or less complete denial of historicity. Such refusal is common to the three ways of explicitly dealing with such antinomy: the primal revelation (Heidegger), the retrospective construction of past philosophies as theoretical possibilities (Kant), and the Dialectics which transcends and conserves (Hegel). A genuine social history that relocated philosophy in the field of cultural production and in the social field as a whole would make it possible to understand philosophies and their succession as something other than the “philosophizing philosophy of history” and, at the same time, would enable present-day philosophers to free themselves from the established “un-thought” inscribed into their heritage.

Keywords: Philosophy and Social Sciences; social history of philosophy; field of cultural production.

Las Ciencias Sociales y la Filosofía

Resumen

Tomando la Filosofía y su historia como objeto, la Sociología puede ofrecer una contribución a lo esfuerzo de aquella asignatura para se libertar de los límites que la determinan. La Filosofía tiende a solucionar la antinomia de la historicidad y de la verdad procediendo, a través de lo comentario, a una actualización de las obras pasadas, lo cual supone una negación mas o menos completa de la historicidad. Las tres maneras de tratar explícitamente esta antinomia — la revelación originaria (Heidegger), la construcción retrospectiva de las filosofías pasadas como posibilidades teóricas (Kant) y la dialéctica que sobrepasa y preserva (Hegel) — tienen en común la recusa de la historia. Una verdadera historia social, la cual reposicionaría la filosofía en el campo de la producción cultural y en el campo social en su conjunto, permitiría comprender las filosofías y su sucesión mas allá de la “filosofía filosofante de la historia”, a la

vez que permitiría a los filósofos del presente se liberaren de lo impensado instituido lo cual está inscripto en su herencia.

Palabras claves: Filosofía y Ciencias Sociales; historia social de la Filosofía; campo de producción cultural.

Minha intenção aqui, de início, é opor um desmentido – que não é uma denegação – àqueles que querem ver em toda análise sociológica das práticas e das instituições filosóficas um “ataque” contra a filosofia. Primeiro, porque os especialistas das ciências sociais – e não somente eles – têm muito a esperar de uma disciplina que sem dúvida também ganharia muito em assumir e em afrontar esse questionamento crítico¹. Além disso, porque de fato acredito que só se pode servir melhor a essa disciplina, há tanto tempo dominante, se se trouxer à tona tudo aquilo que, na prática de seus membros, é o efeito das determinações inscritas em sua posição social e no devir dessa posição. A começar pelas reações de desprezo ou de indignação que a objetivação sociológica suscita, e que é sentida como crime de lesa-majestade. Toda uma filosofia acha-se inscrita no estatuto social da filosofia, de maneira que uma análise (que se possa chamar sociológica) dessa posição e do *habitus* daqueles que a ocupam, porque sentem vocação para ocupá-la é, por isso mesmo², uma análise filosófica. Ela chama a atenção para tudo o que a prática e o discurso filosóficos devem às condições sociais de sua existência, quer se tenham em vista os objetos que são abordados – ou censurados –, quer se observe a maneira de tratá-los, como um estilo, um tom e mesmo o aparelho todo de referências raras, de exemplos nobilitantes e de questões elevadas por meio dos quais se afirmam o sentimento de uma posição elevada

¹ É possível fazer uma idéia bastante exata do que as Ciências Sociais esperam da Filosofia, e mais particularmente da epistemologia, lendo o artigo em que Kurt Lewin agradece a Cassirer por ter permitido às Ciências Sociais libertar-se de uma representação normativa da ciência tirada de um estado ultrapassado e mutilado das ciências da natureza e por tê-las ajudado a enunciar e resolver o problema da *existência* – notadamente dos grupos (cf. LEWIN, K. Cassirer's philosophy of science and the social sciences. In: SCHILPP, P.A. (ed.) *The Philosophy of Ernst Cassirer*. 1. ed. La Salle, Ill.: Open Court Publishing Company, 1973 [1949]).

² *Eo ipso*, no original. (N.T.)

ou a recusa a degradar-se, as profissões de fé ou o direito ao peremptório, à última palavra, ao definitivo. O posto concretiza-se na e pela postura que ele autoriza e exige: há coisas que só se podem dizer e pensar em certo tom e que só se podem e devem assumir em certas posições e com certas disposições.

A filosofia social inerente ao posto e à postura do filósofo só fica bem visível na relação que, a despeito de diferenças de épocas e escolas de pensamento, os filósofos mantêm com a história. Tal filosofia social nunca é tão manifesta quanto no uso habitual que os filósofos fazem das filosofias do passado ou nas soluções mais ou menos elaboradas que dão aos problemas colocados pela historicidade das filosofias.

É possível aplicar à filosofia, *mutatis mutantis*, as análises que Durkheim propunha, em *A evolução pedagógica na França*, acerca da “cultura literária”. A utilização habitual dos textos do passado supõe e suscita, ao mesmo tempo, uma “neutralização” (no sentido dos fenomenólogos), ou seja, uma suspensão quase inconsciente de tudo o que liga o texto e seu objeto a uma história, a uma sociedade. Em suma, uma des-historicidade que é um verdadeiro estranhamento da realidade: a filosofia da História da Filosofia como *philosophia perennis*, cujas distintas encarnações históricas são apenas variantes, separadas por diferenças superficiais, anedóticas e acidentais que o olhar filosófico deve penetrar para chegar ao essencial, isto é, à essência trans-histórica de um texto (ele próprio ligado à essência única), não passa da racionalização dos pressupostos engajados na prática mais corriqueira de um professor de filosofia como *lector*: a formulação de um comentário³. A leitura, que a ideologia profissional dos pro-

³ Seria preciso citar na íntegra todas as passagens em que Durkheim evoca que a escola faz com que o “meio greco-romano” perca relação com a realidade e reduza-se, assim, a “uma espécie de meio irreal, ideal, povoado de personagens que, sem dúvida, tinham vivido a história, mas que, assim apresentados, nada tinham de histórico” (DURKHEIM, E. *L'évolution pédagogique en France*. Paris, PUF, 1938, II, p. 99). Ou o humanismo anistórico inerente ao ensino das “humanidades”: “Ao contrário, tudo devia manter a juventude nessa convicção de que o homem é sempre e por toda parte semelhante a si mesmo; que as únicas mudanças que ele apresenta na história reduzem-se a modificações exteriores e superficiais [...]. Não se podia, portanto, saindo da escola, conceber a natureza humana a não ser como uma espécie de realidade eterna, imutável, invariável, independente do tempo e do espaço, porque a diversidade dos lugares e das condições não a afeta” (Durkheim, *ibid.*, p. 128).

fessores e dos críticos descreve como ato de “re-criação” que pretende reeditar a própria criação⁴, é o momento decisivo da transformação das produções literárias ou filosóficas em cultura. Ou, se se preferir, em segunda natureza, em *habitus*: a técnica pedagógica da *atualização* – justificada pelo cuidado de manter “vivos” e, dessa maneira “interessantes”, os autores e os textos – produz, por meio do anacronismo, um discurso que é, a um tempo, situado, datado e anacrônico e que, mesmo quando se crê fiel à letra e ao espírito dos pensamentos que quer apenas reproduzir, transforma-os, mas de maneira inteiramente inconsciente⁵. É assim que, paradoxalmente, a falsa eternidade da leitura “re-criadora”, à maneira que as homilias inspiradas pelo evangelho de plantão garantem às obras filosóficas, é o produto de uma historicidade oculta e sempre recomeçada.

A des-historicidade inscrita no vir-a-ser da cultura é ainda mais imperativa nesse caso, uma vez que, ao contrário do sacerdote que só deve levar em conta seu profeta de origem, o *lector* professoral deve *reconciliar auctores*, obras e doutrinas diferentes, quer dizer, antagônicas; aprender a descobrir Kant em Platão, Marx em Spinoza ou Heidegger em Parmênides é aprender, também, a atribuir às coisas da cultura essa forma de *crença contida*, que assegura a *coincidentia oppositorum*, colocando a “cultura filosófica”, unificada por sua constituição em *philosophia perennis*,

⁴ O tema da leitura criadora é explicitamente constituído como tal no discurso escolar, sob a forma dos temas de dissertações gerais de francês e do *corpus* de generalidades vagas a que elas dão lugar, e também no discurso dos críticos aparentemente mais modernistas, que legitimam sua prática de *lectores* inspirados, professando as virtudes criadoras da leitura.

⁵ Esse tratamento que faz perder as relações com a realidade é ainda mais fácil porque se aplica a obras muitas das quais são o produto de um idêntico tratamento: seria preciso, com efeito, mostrar as *invariantes da situação pedagógica* que são próprias para favorecer a produção e a difusão de *obras com dupla finalidade*, pedagógica e intelectual, desde os elogios imaginários e os arrazoados fictícios da segunda sofística até as moderníssimas desconstruções paradoxais dos autores canônicos, passando pelos *mélèta*, discursos escolares acerca dos mais inverossímeis problemas de escola, *adoxoi*, da retórica helenística, ou as *controversiae* da preparação romana para a eloquência judiciária. (Sobre isso poderão ser lidos, entre outros, os capítulos que Henri-Irénée Marrou consagra ao ensino superior da retórica e da filosofia na época helenística – *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris: Seuil, 1965, especialmente p. 300-304 – ou a análise que Joseph Lavençon propõe do “estilo amador” ou do “academicismo anti-acadêmico” do letrado das sociedades Ming e Ch'ing – *Modern China and its Confucian Past*. New York: Anchor Books, 1964).

acima das filosofias singulares – e que convém com perfeição ao conjunto dos usos direta ou indiretamente escolares dos produtos da atividade filosófica do passado. É assim que muitas das utilizações das obras filosóficas, e em particular todas aquelas que, sob a rubrica de História da Filosofia, tratam as obras canônicas como a ocasião e o instrumento de um comentário mais ou menos sacralizado e sacralizador (em lugar de fazer delas o arsenal de problemas e de instrumentos de pensamento que uma utilização secularizada e apenas instrumental poderia nelas encontrar) só tem sentido em relação às demandas da instituição escolar tais como se exprimem não apenas nos tópicos e nos exercícios escolares – cuja realidade, é claro, deve-se apenas à instituição –, mas também em todas as espécies de *encomendas* institucionais, quer se trate daquelas que determinam de modo explícito as produções mais tipicamente escolares (teses, dissertações, cursos ou lições), ou daquelas, mais difusas, que, por meio das preocupações ou das obrigações pedagógicas, podem orientar as obras aparentemente menos escolares.

A mesma intenção exprime-se também, mas de maneira explícita, nas distintas soluções que a história filosófica (isto é, anistórica) da Filosofia encontrou para a antinomia, tão antiga quanto o ensino da Filosofia, entre a unicidade da verdade e a pluralidade das filosofias históricas e que consistem, todas, em arrancar da história – no sentido de *res gestae* e de *historia rerum gestarum*, portanto, dos historiadores comuns – essa história, vivida como especialíssima, em cujo fim, no duplo sentido do termo, todo filósofo digno desse nome sente estar⁶. Para produzir essa história paradoxal, cujo monopólio, com certo sucesso, pretendem conservar, os historiadores da filosofia encontraram três grandes soluções que consistem em anular a história enquanto tal, fazendo coincidir o alfa e o ômega, o *archè* e o *teles*, o pensamento passado com o pensamento presente que o pensa melhor do que ele se pensou – segundo uma fórmula cujo inventor é Kant e que todo

⁶ O ensino da Filosofia encontra-se tanto mais diretamente confrontado com essa antinomia quanto mais aquilo que se oferece sob o nome de Filosofia se reduz completamente à História da Filosofia.

historiador da Filosofia reinventa espontaneamente quando tenta dar um sentido a seu empreendimento⁷.

Primeiramente é a teoria do retorno à origem, ao *archè*, em que ao último a aparecer se atribui a tarefa de desvelar o que no início se apresentou como sua verdade: esse modelo de História da Filosofia como revelação da verdade revelada faz do professor de Filosofia o guardião e o intérprete dos textos sagrados, papel com frequência reivindicado também pelos filólogos – por exemplo August Boeckh, professor de filologia na Universidade de Berlim durante toda a primeira metade do século XIX, para quem o privilégio da filologia residia no fato de que ela estava próxima das origens, desse “princípio espiritual, o *archè*, que com frequência se torna obscuro, a menos que se volte sem cessar às origens”⁸. Essa ideologia profissional do filósofo filólogo realiza-se em Heidegger que, com a leitura dos pré-socráticos e a teoria da verdade como “desvelamento”, dá a expressão mais acabada a uma das justificativas possíveis da prática professoral do comentário, ao mesmo tempo em que fornece um fundamento ao profetismo sacerdotal, fazendo do intérprete inspirado aquele que, em um retorno à pureza do discurso original, revela a seus contemporâneos a verdade, durante muito tempo obnubilada e esquecida, de uma revelação de verdade.

Há também a visão arqueológica da História da Filosofia que, com Kant, exige da “história filosofante da Filosofia” a substituição da gênese empírica pela gênese transcendental, “a ordem cro-

⁷ KANT, E. *Critique de la raison pure*. Trad. Tremesaygues et Pacaud. 2. ed., Paris: PUF, 1950, p. 263. Essa representação que se encontra de maneira explícita em Schleiermacher, Fichte, Schlegel, Dilthey, está também presente em todos aqueles que, como Martial Guérault, querem extrair da própria obra os princípios de sua reconstrução rigorosa segundo sua razão específica ou que, como Althusser, querem encontrar na obra os critérios de uma reconstrução seletiva da obra em sua verdade. Um dos encantos subjetivos dessa visão resulta, sem dúvida, do fato de que, assim como o filólogo filósofo que tem o sentimento de produzir a verdade produzindo a verdade histórica de um texto de verdade, o leitor “cientista” de um texto que ele constitui como “científico” pode ter, a partir dessa leitura, o sentimento de que a leitura é por si uma produção científica.

⁸ BOECKH, A. *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*. Leipzig: Ernst Bratschek, 1877. p. 32. (Citado por GOSSMAN, L. Literature and Education. *New Literary History*, XIII, 1982, p. 341-371, especialmente p. 355.

nológica dos livros” pela “ordem natural das idéias que devem sucessivamente se desenvolver a partir da razão humana”, para fazer aparecer a história da Filosofia em sua verdade de história da razão, de devir lógico pelo qual tem acesso à existência a Filosofia, isto é, o criticismo como superação do dogmatismo e do ceticismo⁹. A filosofia realizada, terminada, acabada, aparece como o que permite pensar de maneira anistórica, isto é, filosófica, todas as filosofias do passado, de apreendê-las como opções essenciais, fundadas na própria natureza do espírito humano cuja possibilidade a filosofia crítica pode *deduzir*. Dessa forma, encontra-se justificada uma história *a priori* que só pode ser escrita *a posteriori*, quando surgiu, “de súbito” e em totalidade, a filosofia final e última que fecha, conclui e coroa, sem nada lhe dever, entretanto, toda a história empírica das filosofias anteriores que ela ultrapassa e que fornece o meio de compreender sua verdade:

As outras ciências podem crescer pouco a pouco seguindo esforços conjugados e de adições. A filosofia da razão pura deve ser estabelecida (*entworfen*) de uma só vez, porque aqui se trata de determinar a própria natureza do conhecimento, suas leis gerais e suas condições, e não de experimentar seu julgamento ao acaso¹⁰.

A filosofia não tem gênese; mesmo quando não chega ao fim, ela é começo, e começo radical, *ex nihilo*:

Uma história filosófica da filosofia não é possível nem empírica nem historicamente, mas racionalmente, isto é, *a priori*. Porque, embora estabeleça fatos da razão, não os empresta da narrativa histórica, mas retira-os da razão humana como arqueologia filosófica¹¹.

⁹ A respeito de todo esse tema ver BRAUN, L. *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris: Ophrys, 1973. p. 205-224.

¹⁰ ERDMANN, B. *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: 1882-1884, apud BRAUN, L. op. cit., p. 212.

¹¹ Cf. REIKE, *Lose Blätter aus Kants Nachlass*, II, p. 278, apud BRAUN, op. cit., p. 215. Sobre a distinção entre a ordem lógica e a ordem cronológica dos acontecimentos produzidos pela causalidade empírica como fundamento de uma história *a priori* da Filosofia em Johann Christian Grohmann, ver também BRAUN, op. cit., p. 235ss.

Reside aí sem dúvida uma das razões que predispunham a filosofia crítica a tornar-se a filosofia de referência de todos aqueles para quem “a filosofia, como dizia Kant com certo desprezo, consiste na História da Filosofia”¹².

É, no entanto, somente em Hegel, sem dúvida, que a filosofia da história filosófica da filosofia encontra sua plena realização: a última das filosofias é mesmo a filosofia última, o objetivo da Filosofia e da história da Filosofia, isto é, ao mesmo tempo o termo e a meta de todas as filosofias anteriores.

A filosofia como tal, aquela de hoje, a última, contém tudo o que o trabalho de milênios produziu; é o resultado de tudo o que a precedeu. O desenvolvimento do espírito, considerado historicamente, é a História da Filosofia. É uma história de todos os desenvolvimentos do espírito por ele próprio, uma exposição de seus momentos, de seus passos, como eles se sucederam no transcorrer do tempo. A filosofia expõe a evolução do pensamento tal como ele é em e para si, sem elementos exógenos; a História da Filosofia é essa evolução no tempo. Por conseguinte, essa história identifica-se com o sistema da filosofia¹³.

O objetivo da história da Filosofia é a Filosofia em si mesma que se faz fazendo a história filosófica dessa história, extraíndo a *Razão* dessa história. “A Filosofia extrai sua origem da História da Filosofia e vice-versa. A Filosofia e a História da Filosofia são a imagem uma da outra. Estudar essa história é estudar a própria filosofia e notadamente a lógica”¹⁴. E se se identifica a filosofia a sua história, não é para reduzir a filosofia à história histórica da filosofia, e menos ainda à história *tout court*, mas para fazer a história entrar na filosofia, para fazer do curso da história das filosofias um imenso curso de filosofia. “O estudo da História da Filosofia é o estudo da própria Filosofia e não poderia ser de outra forma”¹⁵.” A ordem cronológica segundo a

¹² KANT, E. *Prolegômenes à toute métaphysique future*. Trad. J. Gibelin. Paris: Vrin, 1974. p.7.

¹³ HEGEL, G.W.F. *Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction: système et histoire de la philosophie*. Trad. J. Gibelin. 8. ed. Paris: Gallimard, 1954. p. 109.

¹⁴ Id., *ibid.*, p. 110.

¹⁵ Id., *ibid.*, p. 40.

qual as filosofias se desenvolvem é também uma ordem lógica e essa seqüência necessária, que é aquela do Espírito se desenvolvendo segundo sua própria lei, primando sobre a relação secundária entre as diferentes filosofias e as sociedades onde elas surgiram. “A relação da história política com a filosofia não consiste em ser a causa da filosofia¹⁶.” A história filosófica da filosofia como *Erinnerung* é uma reapropriação que se realiza em e por uma tomada de consciência coletiva e unificadora que supera e conserva os princípios de todas as filosofias do passado; é a redenção teórica, teodicéia que salva o passado, integrando-o no presente último, logo eterno, do saber absoluto.

É somente como uma seqüência constituída em virtude de fenômenos que escondem e desvelam o que é a razão que essa história se revela como uma coisa racional [...]. E é justamente à filosofia que compete reconhecer que, na medida em que seu próprio fenômeno é da história, esta só é determinada pela Idéia¹⁷.

E quando se observa que as filosofias do passado, com todas as limitações que se devem a seu enraizamento em determinada época da história, são tratadas como simples etapas do desenvolvimento do Espírito, isto é, da Filosofia e que, como diz o próprio Hegel, “a história não nos apresenta o devir de coisas estranhas, mas nosso devir, o devir de nossa ciência”¹⁸, pergunta-se, para aquela que terá sido uma das encarnações supremas do professor de filosofia, se a história filosófica da filosofia não será o verdadeiro princípio da Filosofia da história.

Sem dúvida, o eterno charme da Filosofia reside no sentimento de que ela possibilita mover-se além das contingências e dos percalços menores de uma história anedótica. Mesmo quando ela integra a história, como em Hegel, é uma história reduzida ao desenvolvimento da essência, em que o acontecimento não é mais que um momento do avanço da razão, e em que a lógica da cronologia racional não tem mais nada em comum com a rapsódia de fatos da simples crônica empírica e, menos ainda, com a seqüência de relações de uma história social do pensamento que, reinserindo

¹⁶ Id., *ibid.*, p. 44.

¹⁷ Id., *ibid.*, p. 41.

¹⁸ Id., *ibid.*, p. 30.

a História da Filosofia na história do campo de produção cultural e, por meio dela, na história geral, faria aparecer também uma necessidade, mas de natureza muito diversa, necessidade não voluntária, que se impõe a partir de fora do pensamento, pelo efeito da coerção mecânica das causas e não pela força intrínseca das razões. E essa recusa da historicidade como facticidade hostil à razão é apenas o reverso da ambição dogmática, no sentido kantiano, de produzir a realidade histórica “de uma só vez”, por dedução ou por “construção de conceitos”, da mesma forma que os matemáticos, ambição filosófica por excelência de descobrir, antes de toda experiência, *a priori, ta mathemata*, os fundamentos teóricos de todo conhecimento empírico possível, os princípios racionais de toda ciência positiva, em suma, todas essas coisas que podemos ensinar imediatamente porque já as sabemos desde sempre e que podemos extrair de uma inspeção atenta de nosso pensamento¹⁹. Evidentemente, tal disposição ambiciosa concorda muito bem com a recusa aristocrática da postura histórica, entendida no sentido original de disposição a observações²⁰, *historia*, à pesquisa empírica. Isso implica renúncia, mais ou menos consciente, à pretensão, própria da “história matemática” ou da “arqueologia histórica” tão cara aos filósofos, de deduzir ou mesmo de estabelecer concatenações lógicas. E supõe verdadeira humildade diante do dado e a aceitação das disciplinas vulgares da observação e da experimentação.

O sentido da dignidade filosófica, que permite ao último dos filósofos sentir-se no direito de olhar, a partir de cima, as disciplinas empíricas e seus praticantes – à maneira daquele poeta simbolista que disse, ao responder à enquete de Huret, que o pior dos poetas simbolistas era bem superior ao melhor dos romancistas naturalistas –, tem também seus inconvenientes. O efeito de consagração, que é associado à ocupação de uma posição dominante, é também o que impede de degradar-se e de

¹⁹ Acerca dessa significação da palavra matemática, ver HEIDEGGER, M. *Die Frage nach dem Ding, Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*. Tübingen: Niemeyer, 1962. p. 53-59.

²⁰ Enquete, no original. (N.T.)

sujar as mãos nas tarefas inferiores do pensamento, condenando muitas vezes esses dominantes dominados por sua dominação a confundir profundidade teórica com o verbalismo vago e peremptório de um pensamento pouco atravancado pelo conhecimento das coisas²¹. É isso que faz com que a ameaça que as ciências históricas – e de modo especial a Sociologia, por meio da qual se reintroduzem o social e o político constitutivamente excluídos da própria noção de cultura – exercem sobre a Filosofia esteja ligada, sem dúvida, menos ao fato de que elas invadem pouco a pouco domínios até então monopolizados pela Filosofia, e mais à circunstância de que a definição da atividade intelectual adotada pela Filosofia, explícita ou implicitamente, é por completo oposta àquela que está objetivamente inscrita no posto e na postura de filósofo.

Esta definição encerra a negação, não do projeto filosófico de conhecimento tal como ele se exprime em suas mais altas realizações – que não são, aliás, as realizações reconhecidas por aqueles filósofos mais conhecidos do público leigo –, mas sim das maneiras pervertidas de realizá-lo que são encorajadas e autorizadas pelas condições sociais do exercício da atividade filosófica. São esses abusos de poder simbólico que tornam possíveis a invocação usurpada da autoridade encerrada na palavra filosofia e no título de filósofo e o recurso às estratégias simbó-

²¹ Esse efeito é tão poderoso que não poupa aqueles dentre os filósofos que invocam a *philosophia plebeia* por excelência, pois são muitos os exemplos de elevação forçada que aparecem junto com as manifestações de desprezo de casta. É evidente que a própria Filosofia é um campo. E que os diferentes filósofos, não importa a tradição de pensamento que reclamem para si (e cuja própria “escolha” está sem dúvida ligada a variáveis sociais), estão mais ou menos afastados da disposição anistórica (nos diferentes sentidos), portanto mais ou menos disponíveis para a utilização instrumental. É assim que certas formas de fenomenologia e epistemologia (notadamente Gaston Bachelard e, mais ainda, Georges Canguilhem), para a geração precedente, ou de filosofia analítica, para a contemporaneidade, estão, sem dúvida, muito menos afastadas da disposição “histórica” do que certas formas de economia. É sabido que a oposição entre a inclinação dogmática ou “matemática” e a inclinação histórica ou empírica também divide o campo das Ciências Sociais – com a economia matemática em um extremo e a etnografia e a história em outro – e, é claro, tal oposição repercutindo em cada uma das Ciências Sociais particulares.

licas destinadas a *imitar* os *efeitos* mais comumente associados à atividade filosófica, como o efeito de radicalidade em suas diferentes formas ou o efeito de profecia, este ligado à enunciação de enunciados últimos sobre questões últimas.

As filosofias da História da Filosofia, apesar de sua diversidade, convergem em relação à afirmação da irredutibilidade do discurso filosófico a qualquer determinação social. Se há questão que a filosofia (apesar de tão questionadora) e a História da Filosofia (que a faz surgir por sua própria existência) esforçam-se por excluir é a das condições sociais de possibilidade da Filosofia, do filósofo e dos efeitos filosóficos – por exemplo os limites inconscientes – que estão implicados nessas condições. Ora, apenas uma espécie de criticismo sociológico interessado em desvelar as condições práticas e teóricas do pensamento filosófico, isto é, os interesses, mais ou menos sublimados filosoficamente, investidos no exercício da atividade especulativa, mas também os esquemas de pensamento que estruturam a experiência filosófica e sua expressão, poderia dar toda a sua eficácia à suspensão dos pressupostos que estão inscritos no posto e na postura, ou seja, na dupla história, coletiva e individual, de que eles são o produto.

O impensado de toda produção filosófica é, primeiramente, o próprio título de filósofo, título de nobreza em que se exprime a hierarquia social, ao mesmo tempo objetivada e incorporada, de disciplinas que, em certos universos sociais (França e Alemanha de hoje são exemplos), encerra um poder simbólico, às vezes bastante considerável, de fazer ver e fazer crer. Este se manifesta em estado puro quando estabelece efeitos de autoridade ou de impostura legítima sem nenhum fundamento na força intrínseca ou no valor de verdade dos enunciados. Mas tal impensado reside também, evidentemente, em toda a instituição que produz o filósofo, isto é, seu valor, produzindo a crença na filosofia e no filósofo como instituições.

É nesse ponto que uma história autêntica da instituição filosófica poderia produzir seu efeito mais amplo. Não tanto como se crê habitualmente, por meio da virtude crítica da relativização, mas antes pela divulgação de tudo aquilo que os instrumentos de pen-

samento mais comuns, tais como conceitos, problemas, sistemas de classificação, devem às condições sociais de sua produção e de sua utilização, a todo esse passado impensado que continua a assombrar os usos correntes²². Imagine-se o que seria a história contada à maneira de Lovejoy de uma dessas oposições que, por meio dos temas de curso e de dissertação, são impostas como estruturas mentais. Refiro-me notadamente a todos esses pares (por exemplo, “explicar e compreender”, “*Kultur e Zivilisation*” etc) que continuam a funcionar nas práticas e nos cérebros, embora não tenham sentido para além daqueles que receberam simultânea e sucessivamente em todos os usos e em todas as lutas universitárias e extra-universitárias das quais participaram. Sem falar de todos os *conceitos de combate* que a tradição marxista canoniza e,

²² Uma das maiores dificuldades da história social da Filosofia reside no fato de que seria preciso reconstruir o espaço dos possíveis (entendido como o conjunto das tomadas de posição coexistentes) em relação aos quais a obra se definiu ou se encontrou originariamente definida. Não há dúvida de que toda uma parte desse espaço, isto é, tudo o que era evidente para os contemporâneos, corre o risco de ficar inacessível para sempre, porque, tendo ficado despercebido, tem poucas chances de ser registrado pelos testemunhos, pelas memórias ou pelas crônicas. É difícil imaginar a imensa massa de informação que está ligada ao pertencimento a um campo e que é imediatamente investida por todos os contemporâneos na leitura das obras: informação sobre as instituições – por exemplo as academias, as revistas, as galerias, os editores, os jornais etc. – e sobre as pessoas, sobre as relações, suas ligações e seus desentendimentos, informação sobre as idéias e os problemas que têm curso e que circulam oralmente nos mexericos e nos rumores. A ignorância de tudo o que faz o “ar do tempo” produz por si mesma uma perda das relações das obras com a realidade, as quais, encontrando-se despojadas daquilo que as ligava aos mais concretos debates de seu tempo – penso principalmente nas conotações das palavras –, sofrem um empobrecimento e uma transformação no sentido do intelectualismo ou de um humanismo vazio. Isso é particularmente verdadeiro na história das idéias e, em especial, na Filosofia: os efeitos ordinários de perda de relação com a realidade e de intelectualização encontram-se nesse caso redobrados pela visão da atividade filosófica como diálogo de cúpula entre “grandes filósofos”. De fato, o que circula entre os filósofos contemporâneos ou de épocas diferentes, não são somente textos canônicos, mas toda uma *doxa* filosófica veiculada pelo rumor intelectual – rótulos de escola, citações truncadas, funcionando como *slogans* na celebração ou na polêmica –, pela rotina escolar e, sobretudo, talvez, pelos manuais, referência inconfessável, que sem dúvida mais do que tudo, contribui para constituir o “senso comum” de uma geração intelectual. A leitura, e *a fortiori* a leitura dos livros, é apenas um dos meios entre outros, mesmo para leitores profissionais, de adquirir saberes nela mobilizados.

assim, eterniza (espontaneísmo, centralismo, voluntarismo), e que representam o limite de numerosos conceitos filosóficos, indissociáveis como eles de um campo semântico e, por meio deste, de um campo de lutas²³.

Da mesma forma, como não ver as virtudes libertadoras de uma análise da retórica especificamente filosófica, e particularmente das figuras de expressão e de pensamento, que têm o maior rendimento simbólico na caracterização de um escrito como “filosófico” ou na atribuição a seu autor de um “espírito filosófico”. Tal análise deveria, por suposto, prolongar-se em uma pesquisa histórica acerca das condições da constituição dessa tradição e, mais precisamente, acerca da gênese da tecnologia filosófica, em especial no que tange à utilização da linguagem como ferramenta de expressão, mas também como instrumento de invenção. Isso a fim de estabelecer a diferença, por exemplo, entre o uso especulativo da etimologia, erudita ou popular, ou o jogo de palavras e os trocadilhos tal como praticado por tantos filósofos, das origens até nossos dias²⁴, e o uso

²³ É significativo que Marx quase nunca tenha aplicado a seu próprio pensamento os princípios da sociologia do conhecimento que ele tinha contribuído para estabelecer; e que a tradição marxista, levada a fazer da sociologia do conhecimento um uso antes polêmico do que reflexivo, não tenha praticamente nunca submetido à análise científica as condições sociais de produção dos textos canônicos e de suas interpretações sucessivas, e, em particular, as determinações sociais da concorrência pelo monopólio da leitura legítima que sofrem todas as filosofias legítimas, e aquela mais do que qualquer outra, em razão de suas implicações políticas.

²⁴ Esse uso da linguagem inspira-se em intenções que variam segundo os autores e segundo a representação explícita ou implícita que têm da linguagem e da função que lhe conferem no trabalho ao qual a submetem. Assim, Alexandre Koyré mostrou bem como, em Hegel, a linguagem, enquanto espírito realizado, é concebida como uma espécie de depósito do trabalho histórico da razão que importa recuperar por um trabalho de redescoberta próprio para fazer surgir o conjunto das significações (e não uma significação fundamental, originária) a fim de reuni-las dialeticamente, ultrapassando as diferenças (cf. KOYRÉ, A. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Armand Colin, 1961. p. 175-204). A invocação do sentido original, autêntico, fundamental, *eigentlich*, é antes o fazer de Heidegger e de sua linhagem. Mas em todos os casos, o uso especulativo da linguagem, que pode justificar-se como técnica heurística, tende a apresentar-se como técnica de construção dos conceitos e da realidade, preenchendo, assim, tanto aos olhos do produtor quanto dos consumido-

histórico como se encontraria em Mauss ou Benveniste, que focalizam a linguagem como uma instituição na qual se encontram, quase cristalizadas, as propriedades sociais das instituições.

Assim, desvelar para os filósofos titulares ou aprendizes a história (social) da herança filosófica, que os possui tanto mais completamente quanto mais eles crêem possuí-la, é oferecer-lhes a possibilidade de uma verdadeira psicanálise do espírito filosófico e dar-lhes a oportunidade de se reapropriar de seu próprio pensamento, o que há muito se tornou uma das ambições declaradas do empreendimento filosófico. Ao contrário do que se poderia chamar o filosofismo (em uma justa desforra contra a pecha habitual de sociologismo), que deseja crer na possibilidade de escapar da história *ignorando a própria história*, penso na condição-a, r que se pode escapar da história uma justa revanche contra a acusação como uma instituição só sob a condição de conhecer a história do pensamento é que se pode libertar o pensamento de sua história.

De fato, somente uma verdadeira história social da filosofia poderá assegurar liberdade real em relação às coerções sociais, objetivas ou incorporadas, que todas as tentativas de suspensão de juízo²⁵ deixam intactas. Penso, por exemplo, nas hierarquias instituídas nas coisas e nos cérebros, em relação a autores ou textos canônicos, objetos e estilos, que o senso da distinção filosófica, dimensão essencial do “espírito “filosófico”, faz imediatamente discernir, constituindo uns como nobres, portanto simbolicamente rentáveis, outros como plebeus²⁶, para não dizer vulgares, uma vez que mais próximos da história, no duplo sen-

res, uma função probatória, com a cumplicidade, é claro, dos comentadores que recobriram com suas glosas os jogos de palavras e os trocadilhos mais arriscados de Hegel (p. ex., entre *Meinung*, opinião, e *mein*, meu) ou de Heidegger (p. ex., entre *denken*, pensar, e *danken*, agradecer).

²⁵ *Épochés*, no original. (N.T.)

²⁶ Sabe-se que a expressão *philosophia plebeia*, algumas vezes empregada contra o materialismo, o empirismo ou a invocação de senso comum, remonta a Cícero, que denominava “filósofos plebeus” a “todos os que se afastam de Platão, de Sócrates e dessa família” (*Tusculanas*, I, 23). E, de fato, a oposição entre Platão e Epicuro (entre outros) continua a funcionar segundo essa lógica nos “espíritos filosóficos”.

tido, da gênese e da experiência, da observação e da indução e, *last but not least*, do senso chamado comum. Objetivar as condições de produção dos produtores e dos consumidores do discurso filosófico e, em particular, as condições que precisam ser reunidas para que esse discurso se ache investido de uma legitimidade propriamente filosófica, é propiciar maiores chances de interromper os efeitos da crença socialmente condicionada que levam a aceitar sem reflexão todo o impensado instituído.

É possível que um pensamento das condições sociais do pensamento forneça ao pensamento a possibilidade de uma liberdade em relação a essas condições. Assim, lembrar das condições em que se realiza o pensamento filosófico, quer se trate da *scholè* escolar, do fechamento em si mesmo do mundo acadêmico, com seu mercado protegido e sua clientela assegurada ou, mais amplamente, da distância em relação às necessidades e às urgências de toda espécie, não tem nada a ver com a denúncia da polêmica social, que encontraria seu fim na relativização de toda produção cultural. Ao contrário, é sim um instrumento da polêmica científica, dirigido primeiro contra quem a exerce, visando aumentar a consciência dos limites que esse pensamento deve a suas condições sociais de produção, como as diferentes formas da ilusão da ausência de limites, quer se trate da ilusão da liberdade em relação aos condicionamentos sociais ou, mais sutilmente, da ignorância dos limites inerentes à relação não prática com a prática. Sabe-se, com efeito, que um dos princípios mais importantes do erro na Filosofia e nas Ciências Sociais reside no fato de que o analista projeta em sua análise uma relação social impensada com o objeto da análise²⁷, e poder-se-ia mostrar, por exemplo, que há tanto proveito hermenêutico em ir da visão que os filósofos universitários têm da universidade para sua filosofia quanto de sua filosofia para sua visão de universidade. Mas o

²⁷ Tentei assim mostrar que, na *Crítica da faculdade de julgar*, Kant deixa transparecer, sob a arquitetura formal, um discurso subterrâneo no qual se exprime a relação de dupla recusa de “vulgar” e de “mundano”, da “barbárie” popular e do “refinamento” aristocrático. Uma recusa que define a relação de seu grupo de pertencimento ao “povo” e à “aristocracia” (cf. BOURDIEU, P. *La distinction, critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979. p. 565-585).

princípio de erro, ao mesmo tempo mais geral e mais forte, reside, simplesmente, na relação com o mundo e com a prática, que implica no fato de ter a possibilidade de retirar-se do mundo e da prática para pensá-los. Com efeito, como a razão, segundo Kant, situa o princípio de seus julgamentos não em si mesma mas na natureza de seus objetos, o pensamento erudito da prática, embora durante muito tempo se desconheça em sua verdade, tende a inscrever na prática a relação erudita com esta.

A ciência da instituição dá plena força à polêmica científica contra os efeitos contrários à ciência provenientes das coerções da instituição. Se está indubitavelmente fora de questão que um dia ela possa libertar-se por completo dos efeitos de autoridade e de censura que a instituição exerce, ao menos tende a melhorar a consciência de tudo aquilo que faz com que tantas práticas e pensamentos que se querem e se crêem livres e desinteressados tenham por sujeito real a engrenagem do campo de produção cultural. Daí que toda a história das lutas de que o campo é expressão objetivada e os interesses freqüentemente destinados a aparecer e a manifestar-se como desinteressados estejam ligados à ocupação de uma posição determinada nesse campo²⁸. Assim, é sob o risco de colocar em questão e em perigo o próprio jogo filosófico, do qual depende sua existência de filósofo, ou sua participação legítima no jogo, que os filósofos poderiam garantir para si a liberdade em relação a tudo o que lhes dá autoridade e lhes permite nomear-se e pensar-se como filósofos.

Pesquisador associado
Universidade Estadual de Campinas
Av. Bertrand Russel, 801 - Bloco 2
13081-970 Campinas, SP
(19) 3788-5698

Recebido: 10/9/2007

Aceito: 20/9/2007

²⁸ Cf., por exemplo, BOURDIEU, P. L'ontologie politique de Martin Heidegger. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 5-6: 109-156, nov. 1975.